TERRITÓRIOS SOCIAIS E POVOS TRADICIONAIS NO BRASIL: POR UMA ANTROPOLOGIA DA TERRITORIALIDADE[1]

PAUL E. LITTLE
Universidade de Brasília (UnB)

A diversidade fundiária no Brasil como problema antropológico

A imensa diversidade sociocultural do Brasil é acompanhada de uma extraordinária diversidade fundiária. As múltiplas sociedades indígenas, cada uma delas com formas próprias de inter-relacionamento com seus respectivos ambientes geográficos, formam um dos núcleos mais importantes dessa diversidade, enquanto as centenas de remanescentes das comunidades dos quilombos, espalhadas por todo o território nacional, formam outro. Essa diversidade fundiária inclui também as chamadas "terras de preto", "terras de santo" e as "terras de índio" de que fala Almeida (1989). Ainda há as distintas formas fundiárias mantidas pelas comunidades de açorianos, babaçueiros, caboclos, caiçairas, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praierios, sertanejos e varjeiros (Diegues e Arruda, 2001).

Esse grande leque de grupos humanos costuma ser agrupado sob diversas categorias – "populações", "comunidades", "povos", "sociedades", "culturas" – cada uma das quais tende a ser acompanhada por um dos seguintes adjetivos: "tradicionais", "autóctones", "rurais", "locais", "residentes" [nas áreas protegidas] (veja Vianna, 1996 e Barretto Filho, 2001b

1. Agradeço a Gustavo Lins Ribeiro, Henyo Trindade Barretto Filho e Nurit Bensusan por suas atentas leituras e valiosos comentários a versões anteriores deste artigo.

para discussões detalhadas). Qualquer dessas combinações é problemática em razão da abrangência e da diversidade de grupos que engloba. De uma perspectiva etnográfica, por exemplo, as diferenças entre as sociedades indígenas, os quilombos, os caboclos, os caiçaras e outros grupos ditos tradicionais – além da heterogeneidade interna de cada uma dessas categorias – são tão grandes que não parece viável tratá-los na mesma classificação. Mas, em vez de discutir agora a validade ou não dessas categorias, vou pedir licença temporária para utilizar o conceito de "povos tradicionais", para retomar essa discussão no final do trabalho quando teremos mais subsídios tanto teóricos quanto etnográficos para esclarecer o que está em jogo.

Até recentemente, a diversidade fundiária do Brasil foi pouco conhecida no país e, mais ainda, pouco reconhecida oficialmente pelo Estado brasileiro. Ao incluir os diversos grupos não-camponeses na problemática fundiária – no que Bromley (1989) denomina de uma "outra reforma agrária" –, a questão fundiária no Brasil vai além do tema de redistribuição de terras e se torna uma problemática centrada nos processos de ocupação e afirmação territorial, os quais remetem, dentro do marco legal do Estado, às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial. Essa mudança de enfoque não surge de um mero interesse acadêmico, mas radica também em mudanças no cenário político do país ocorridas nos últimos vinte anos. Nesse tempo, essa outra reforma agrária ganhou muita força e se consolidou no Brasil, especialmente no que se refere à demarcação e à homologação das terras indígenas, ao reconhecimento e titulação dos remanescentes de comunidades de quilombos e ao estabelecimento das reservas extrativistas. Procuro analisar aqui as razões do sucesso relativo dessa consolidação, particularmente notável quando consideramos que a reforma agrária original – a luta por uma distribuição mais eqüitativa das terras produtivas por parte dos trabalhadores sem terra e outros setores despossuídos da sociedade – fica encurralada em confrontos que não parecem ter uma clara saída no horizonte próximo.

Minha intenção é trabalhar com esse conjunto eclético de grupos humanos desde uma perspectiva fundiária informada pela teoria antropológica da territorialidade e, daí, delimitar um campo de análise antropológica centrado na questão territorial desses grupos ao invés dos enfoques clássicos do campesinato, etnicidade e raça. O foco na questão territorial não pretende "reduzir" a existência desses grupos a esse único fator nem apagar ou ignorar

as diferenças existentes entre os diversos grupos. O interesse é mostrar como este novo olhar analítico pode detectar semelhanças importantes entre esses diversos grupos – semelhanças que ficam ocultas quando se empregam outras categorias –, vincular essas semelhanças a suas reivindicações e lutas fundiárias e descobrir possíveis eixos de articulação social e política no contexto jurídico maior do Estado-nação brasileiro.

Apesar da territorialidade ter um papel importante na constituição de grupos sociais, nas décadas recentes esse tema tem recebido um tratamento marginal na disciplina da antropologia. Essa marginalidade explica-se, em parte, pela apropriação do conceito de territorialidade humana pela etologia, na qual é considerado como um instinto animal ao par com outras espécies animais (Ardrey, 1966; Malmberg, 1980). É claro que para antropólogos socioculturais, explicar conduta humana pela comparação com abelhas ou lobos carece de sentido etnográfico. Pelo lado teórico, como Bateson (1972: 39) argumentou convincentemente, o conceito de instinto na ciência funciona como uma espécie de "caixa preta" na qual se estabelece um "acordo convencional entre cientistas para deixar de explicar um fenômeno determinado". Outra linha de pesquisa na antropologia busca explicar a territorialidade humana em termos de densidade populacional e limitações de recursos naturais (veja Dyson-Hudson e Smith, 1978). O problema dessa abordagem, do ponto de vista apresentado aqui, é que se limita a certos tipos de sociedades de pequena escala e, portanto, não tem muita aplicabilidade nos grandes Estados-nação contemporâneos.

A renovação da teoria de territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu "território" ou *homeland*[2] (cf. Sack, 1986: 19). Casimir (1992) mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato

2. A palavra inglesa *homeland* tende a ser traduzida como "pátria" em português. Mas o significado mais comum de pátria faz referência a um Estado-nação, o que desvia o termo *homeland* de seus outros significados possíveis referentes às territorialidades de distintos grupos sociais do Estado-nação.

de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado.

Outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais. Assim, a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios. No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (Little, 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

Com base nesse enfoque, o presente artigo analisará os múltiplos "territórios sociais" que existem no seio do Estado brasileiro e suas principais características, para depois focalizar os seus confrontos contemporâneos com o desenvolvimentismo, o preservacionismo, o socioambientalismo e o Estado tecnocrático. Daí, o artigo retomará a polêmica em torno do conceito de povos tradicionais à luz dos pontos anteriores. Mas antes, uma breve contextualização histórica dos processos de territorialização no Brasil colonial e imperial faz-se necessário.

As ondas históricas de territorialização no Brasil colonial e imperial

As transformações territoriais sofridas nos últimos séculos pela área, que hoje é o Brasil, estão imbricadas com os incessantes processos de expansão de fronteiras. A história das fronteiras em expansão no Brasil é, necessariamente, uma história territorial, já que a expansão de um grupo

social, com sua própria conduta territorial, entra em choque com as territorialidades dos grupos que aí residem. Nessa dinâmica, podemos identificar as origens do que Oliveira (1998) denomina de "processos de territorialização" que surgem em "contextos intersocietários" de conflito. Nesses contextos, a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas, numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam (e às vezes impõem) outras formas territoriais.

Se percorrermos rapidamente os diversos processos de expansão de fronteiras no Brasil colonial e imperial – a colonização do litoral no século XVI, seguida por dois séculos das entradas ao interior pelos bandeirantes; a ocupação da Amazônia e a escravização dos índios nos séculos XVII e XVIII; o estabelecimento das *plantations* açucareiras e algodoeiras no Nordeste, nos séculos XVII e XVIII, baseadas no uso intensivo de escravos africanos; a expansão das fazendas de gado ao Sertão do Nordeste e Centro-Oeste e as frentes de mineração em Minas Gerais e no Centro-Oeste, ambas a partir do século XVIII; a expansão da cafeicultura no Sudeste nos séculos XVIII e XIX – podemos entender de que maneira cada frente de expansão produziu um conjunto próprio de choques territoriais e como isto provocou novas ondas de territorialização por parte dos povos indígenas e dos escravos africanos. Para um entendimento mais profundo desses processos, cada frente de expansão precisa ser contextualizada com respeito ao momento histórico no qual acontece, à região geográfica que serve como seu palco principal, aos atores sociais presentes no processo, à tecnologia a sua disposição e às cosmografias que promovem.

A resistência ativa às invasões representa, sem dúvida, uma das respostas mais comuns na história da expansão de fronteiras. Quinhentos anos de guerras, confrontos, extinções, migrações forçadas e reagrupamento étnico envolvendo centenas de povos indígenas e múltiplas forças invasoras de portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e, nos últimos dois séculos, brasileiros, dão testemunho da resistência ativa dos povos indígenas para a manutenção do controle sobre suas áreas. No caso dos escravos africanos, a história da Colônia e do Império está repleta de casos de rebeliões, fugas, luta armada e alianças entre quilombos e povos indígenas. Mas se, por um lado, existem múltiplas formas de resistência, por outro, todas as respostas

desses grupos não necessariamente devem ser classificadas como de resistência. Existem também processos de acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas.

Esses múltiplos, longos e complexos processos resultaram na criação de territórios dos distintos grupos sociais e mostram como a constituição e a resistência culturais de um grupo social são dois lados de um mesmo processo. Além do mais, o território de um grupo social determinado, incluindo as condutas territoriais que o sustentam, pode mudar ao longo do tempo dependendo das forças históricas que exercem pressão sobre ele. Os constantes processos de miscigenação biológica e sincretismo cultural criaram novas categorias étnicas e raciais, que formaram parte importante de novos movimentos tais como a Cabanagem (Di Paolo, 1990) e os movimentos milenaristas (Wright, 1992). Ao mesmo tempo, os processos de etnocídio sofridos pelas distintas sociedades indígenas muitas vezes deram lugar a novos processos de etnogênese, como atesta tanto o caso abortado dos tapuios (Moreira Neto, 1988), quanto os casos do surgimento dos caboclos (Parker, 1985) e da fusão de grupos indígenas no alto rio Negro (Hill, 1996).

Os quilombos que surgiram a partir da fuga das *plantations* e engenhos representam outros casos de etnogênese cuja consolidação como grupo social se deu com o estabelecimento de territórios autônomos no interior da Colônia e a posterior defesa desses territórios frente a ataques externos, sendo a República de Palmares o caso mais conhecido (Carneiro, 1966; Freitas, 1973). Almeida (2000: 173), por sua parte, argumenta, com base nos múltiplos casos históricos no Maranhão, que o conceito de remanescentes das comunidades dos quilombos não deve ser restringido a casos de fuga, mas precisa incorporar o amplo leque de situações no qual, em vez de grandes deslocamentos por parte dos escravos, houve a apropriação efetiva das grandes propriedades que entraram em decadência ou faliram, assim "aquilombando a casa-grande". A sobrevivência desses territórios durante séculos deve-se, em parte, à estratégia da invisibilidade, tanto simbólica quanto social, empregada pelos quilombolas (Carvalho, 1996).

Vinculado à invisibilidade é o fato da marginalidade econômica dos distintos grupos sociais e sua localização em áreas intersticiais aos centros econômicos. Dado os bruscos fluxos no interesse do mercado capitalista por diversos recursos naturais e mercadorias, as terras que não estão mais

na mira das forças econômicas hegemônicas de uma época, podem ser salvas da cobiça pelos seus recursos, mesmo se antes estivessem no epicentro de interesse (Little, 2000). Isso se exemplifica na história das diversas frentes econômicas que procuravam e comercializavam as drogas do sertão: a borracha, o ouro, as peles animais e tantos outros produtos que entraram e saíram do foco por parte do mercado mundial. Os grupos sociais envolvidos nessas redes comerciais não foram imunes às influências da economia capitalista. Em alguns casos, a criação mesma do grupo social é produto dela, como mostra Nugent (1993) no caso dos caboclos, para depois cair na invisibilidade. Essa influência também não significa que esses grupos sociais perdem sua particularidade como grupo. Almeida (1989: 173) mostra de que maneira as formas de uso comum da terra, que "consistem em processos sociais resultantes de contradições do próprio desenvolvimento do capitalismo", empregam uma lógica econômica específica diferente da lógica do capitalismo.

Esse enfoque nos espaços intersticiais e nos distintos tipos de invisibilidade não deve ocultar um fato inegável: a partir de uma macroperspectiva fundiária, o resultado geral do processo de expansão de fronteiras foi a instalação da hegemonia do Estado-nação e suas formas de territorialidade. Mesmo que esse processo não tenha sido homogêneo nem completo, como acabamos de ver, a nova entidade territorial do Estado-nação impôs-se sobre uma imensa parcela da área que hoje é o Brasil, de tal forma que todas as demais territorialidades são obrigadas a confrontá-la.

O Estado-nação frente à razão histórica

No primeiro quarto do século XIX, a entidade política do Estado-nação surgiu nas Américas como uma nova forma de agrupamento social e geográfico, para logo em seguida se converter na forma hegemônica de controle territorial em todo o continente e, depois, no mundo (Anderson, 1991). Essa hegemonia chegou a tal ponto que, para a maior parte das ciências sociais contemporâneas, o conceito de territorialidade é diretamente vinculado às práticas territoriais dos Estados-nação e tende a ocultar outros

tipos de territórios, como os territórios sociais aqui em análise.[3] Os Estados-nação introduziram uma série de particularidades na sua forma de territorialidade que hoje em dia formam parte dessa hegemonia no pensamento territorial. Esteva Fabregat (1996) mostra como uma "ideologia territorial" fundamenta o estabelecimento e a expansão dos Estados-nação. Em primeiro lugar, a ideologia territorial do Estado-nação é vinculada ao fenômeno do nacionalismo, que reivindica um espaço geográfico para o uso exclusivo dos "membros" de sua comunidade nacional (Gellner, 1983). Em segundo lugar, essa ideologia territorial fundamenta-se no conceito legal de soberania, que postula a exclusividade do controle de seu território nas mãos do Estado.

A existência de outros territórios no Estado-nação, sejam eles as autoproclamadas "nações" ou "nacionalidades", ou territórios sociais como estamos analisando aqui, representa um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para sua noção de soberania. Esse ponto de vista representa uma das razões pelas quais o Estado brasileiro teve e tem dificuldade em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte da sua problemática fundiária. Ao mesmo tempo, a hegemonia territorial do Estado-nação requer que os outros territórios que existem no seu seio sejam tratados na sua relação com este. Por essa razão, a análise aqui toma o Estado-nação brasileiro como seu universo de análise, no qual os diversos povos tradicionais são os principais grupos a serem analisados. Dada a amplitude empírica desse universo, este trabalho, embora utilize estudos etnográficos, não é etnográfico, mas representa um exercício de macroanálise antropológica.

Um primeiro passo nesse empreendimento é estabelecer os parâmetros legais definidos pelo regime de propriedade vigente no Brasil. Em grandes linhas, a terra é dividida em duas categorias básicas: terras privadas e terras públicas. As terras privadas são, por um lado, presididas pela lógica capitalista e individualista, segundo a qual o dono consegue o direito do controle

---

3. Mesmo incorporando os novos aportes sobre a "desterritorialização" dos migrantes internacionais, o foco desses estudos continua nos marcos nacionais, à medida que analisa a problemática identitária das pessoas que residem fora de seu país de origem (isto é, seu verdadeiro território). Assim, o conceito de desterritorialização aceita a expressão hegemônica da territorialidade do Estado-nação, mas tenta deslocá-lo para outros espaços (Olwig, 1997).

exclusivo sobre a parcela que lhe pertence, da sua exploração para fins econômicos, de vendê-la e de reivindicar a propriedade se ela estiver injustamente em poder de outro (Brito, 2000). De uma perspectiva sociocultural, a mais radical inovação desse conceito está no poder de adquirir ou alienar a terra pelo processo de compra e venda no mercado, convertendo assim a terra em mercadoria (cf. Polanyi, 1980).

A noção de terras públicas, por outro lado, é associada diretamente ao controle da terra por parte do Estado. Nessa concepção, a terra pertence, ao menos formalmente, a todos os cidadãos do país. Porém, é o aparelho de Estado que determina os usos dessas terras, supostamente em benefício da população em seu conjunto. Na realidade, esses usos tendem a beneficiar alguns grupos de cidadãos e, ao mesmo tempo, prejudicar outros. Conseqüentemente, o usufruto particular das terras públicas converte-se na luta pelo controle do aparelho do Estado ou, no mínimo, pelo direcionamento de suas ações em benefício de um ou outro grupo específico de cidadãos.

Para Aníbal Quijano (1988), os conceitos de privado e público, tal como são usados atualmente na América Latina, mantêm as sociedades latino-americanas presas a esquemas que não correspondem às necessidades de seus diversos membros, nem à sua realidade quotidiana. O binômio privado-público, para Quijano, representa "duas caras da mesma razão instrumental, cada uma encobrindo a dos agentes sociais que competem pelo lugar de controle do capital e do poder: a burguesia e a burocracia" (: 24). Em contraposição à razão instrumental, Quijano identifica uma "razão histórica" que, embora subordinada à razão instrumental, continua possuindo uma forte presença entre os povos marginalizados pelos sistemas atuais de poder e age "contra o poder existente" (: 17).

No caso dos povos tradicionais do Brasil, uma grande semelhança pode ser detectada nas distintas formas de propriedade social, que as afastam da razão instrumental hegemônica com seu regime de propriedade baseado na dicotomia entre o privado e o público. Todavia, a razão histórica a elas subjacente incorpora alguns elementos que muitas vezes são considerados como públicos – isto é, bens coletivos –, mas que não são tutelados pelo Estado; ou seja, essa razão histórica introduz coletividades que funcionam em um nível inferior no plano do Estado-nação. No entanto, incorpora elementos comumente considerados como privados, no caso de bens pertencentes a um grupo específico de pessoas, mas que existem fora do

âmbito do mercado.[4] Como os territórios desses grupos fundamentam-se no arcabouço da lei consuetudinária, raras vezes reconhecida e respeitada pelo Estado, as articulações entre esses grupos são marginais aos principais centros de poder político. Mas é igualmente claro no registro etnográfico sobre os povos tradicionais que eles estabeleçam territórios no sentido aqui definido.

Os regimes de propriedade comum

Ao canalizar as múltiplas formas de apropriação do território de um grupo, a cosmografia representa uma peça fundamental na definição e na exploração dos recursos naturais. Como indica Godelier (1986), as variadas noções de propriedade que são estabelecidas por um grupo social, funcionam por dentro de um território e se referem às maneiras que os membros de uma sociedade "usam suas regras para organizar seus atos concretos de apropriação [da natureza]" (: 83). O regime (ou regimes) de propriedade que existe(m) em um território determinado constitui(em) "uma parte essencial do que chamamos a estrutura econômica de uma sociedade, visto que constituem a condição legal – embora não necessariamente legitimada para todos – que governa o acesso aos recursos e aos meios de produção" (: 84).

Nos últimos quinze anos a temática dos "regimes de propriedade comum" tornou-se uma importante linha de pesquisa na antropologia. Um dos resultados mais significativos desses estudos foi a demonstração etnográfica de que tais regimes estão presentes em países de todas as partes do mundo (McCay e Acheson, 1987; Bromley, 1992). Parajuli (1998) elaborou o conceito de "etnicidades ecológicas" na tentativa de mostrar a importância desses regimes na própria constituição identitária dos grupos. Usando esses referentes teóricos, podemos analisar os regimes de propriedade

4. A existência de propriedade social no interior do território de um grupo não implica necessariamente que toda a propriedade é coletivizada e que não há propriedade individual. Cada grupo possui regras específicas de acesso aos recursos naturais (incluindo a terra), que podem variar de inúmeras maneiras.

dos distintos povos tradicionais do Brasil, o que também ajudaria a entender a complexidade e a diversidade da sua razão histórica.

Comecemos pelos povos indígenas: segundo os dados compilados pelo Instituto Socioambiental, existem, na atualidade, 216 povos indígenas no Brasil localizados em 563 terras indígenas, que apresentam uma grande diversidade lingüística, religiosa, política, social, demográfica e fundiária (ISA, 2001). De uma perspectiva geral sobre essas sociedades, Ramos (1986: 13-16) ressalta que

> *a terra não é e não pode ser objeto de propriedade individual. De fato, a noção de propriedade privada da terra não existe nas sociedades indígenas. (...) Embora o produto do trabalho pudesse ser individual, ou, melhor dizendo, familiar, o acesso aos recursos era coletivo. (...) A terra e seus recursos naturais sempre pertenceram às comunidades que os utilizam, de modo que praticamente não existe escassez, socialmente provocada, desses recursos.*

As maneiras específicas como essa coletividade funciona variam enormemente segundo o povo indígena específico, como foi efetivamente registrado na vasta literatura etnográfica sobre essas sociedades. Um dos tipos mais comuns de determinar acesso a certas terras é por meio das formas de parentesco. A literatura etnográfica sobre sociedades indígenas do Alto Amazonas – como Goldman (1963) para os Cubeo, Arhem (1981) para os Makuna e Descola (1996) para os Achuar – mostra diferentes maneiras pelas quais unidades de parentesco funcionam também como unidades territoriais. Entre os grupos Gê do Cerrado, tanto os Xerente descritos por Nimuendajù (1942) quanto os Xavante descritos por Maybury-Lewis (1984), as formas coletivas utilizadas nas atividades de caça e na distribuição social da carne e de outros bens pelos líderes das linhagens revelam uma importante dimensão de acesso coletiva a esse recurso vital a essas sociedades. Contudo, os Araweté da família lingüística Tupi-Guarani estudados por Viveiros de Castro (1992: 66), mesmo sendo um povo "orgulhosamente individualista", organizam caçadas, colheita e processamento de milho, açaí e outros produtos em formas coletivas para festas específicas. Em muitos casos, essas formas coletivas são fundamentadas em séculos de práticas e refinamentos. Florestan Fernandes (1989: 122-128), em sua revisão das fontes históricas sobre os Tupinambá, descreve as "formas coletivas de apropriação dos recursos naturais, em conexão

com as regulamentações do comportamento recíproco a elas associadas", indicando que "esses padrões de cooperação e entreajuda econômica davam origem a um sistema intergrupal de equilíbrio econômico, por meio do qual se processava uma redistribuição das utilidades econômicas".

Os regimes de propriedade dos quilombos, as diversas "terras de preto" e as comunidades cafuzas possuem diferenças marcantes em relação aos povos indígenas, mas ainda se mantêm na ampla categoria de formas de propriedade comum. Sobre as várias "comunidades negras rurais", por exemplo, Bandeira (1991: 8) afirma que

> o controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, co-participação de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos.

As populações extrativistas representam outros grupos sociais incluídos na categoria de tradicionais e tendem a ser reconhecidas pelos produtos que extraem e vendem no mercado – seringueiros, castanheiros, babaçueiros, pescadores –, apesar deste ser apenas um elemento de um complexo sistema de adaptação que inclui caça, pesca, agricultura, fruticultura e criação de pequenos animais (Moran, 1974). No plano fundiário, o que marca os grupos extrativistas da Amazônia é a apropriação familiar e social dos recursos naturais, em que as "colocações" são exploradas por famílias, os recursos de caça e pesca são tratados na esfera coletiva e a coleta dos recursos destinados ao mercado é feita segundo normas de usufruto coletivamente estabelecidas. No caso dos seringueiros, Allegretti (1994: 25-26) afirma que

> rígidos limites de uso e propriedade, individuais, não correspondem à realidade dos seringais (...). O próprio conceito de propriedade, medida em hectares, somente foi introduzido na Amazônia com as fazendas. Até então, media-se a floresta em números de seringueiras, as distâncias em horas de caminhada, e os limites entre seringais, através dos rios e igarapés.

Tratando das populações caiçaras do litoral brasileiro, dos pantaneiros do Pantanal e de outras populações tradicionais, Diegues (1996: 428) descreve as variadas "formas comunitárias de apropriação de espaços e recursos naturais" baseadas no "conjunto de regras e valores consuetudinários, da

"lei do respeito", e de uma teia de reciprocidades sociais onde o parentesco e o compadrio assumem um papel preponderante". Entre as comunidades de ribeirinhos da Amazônia e os pescadores artesanais do litoral, existem formas de apropriação articuladas em função de seus usos, significados e conhecimentos das águas. No caso desses últimos, o usufruto coletivo de áreas determinadas estendia-se para além da terra para incluir "territórios marinhos". Para esses grupos, a marcação é

> um elemento fundamental à apropriação e ao usufruto do mar pelos pescadores. (...) A familiaridade de cada grupo de pescadores com uma dessas áreas marítimas, cria territórios que são incorporados à sua tradição. Na mesma medida em que é um recurso ou um espaço de subsistência, o território encompassa também a noção de lugar mediante a qual os povos marítimos definem e delimitam o mar (Maldonado, 1993: 105).

Lugar e memória

Outro elemento fundamental dos territórios sociais é encontrado nos vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos. Tuan (1977), desde a geografia, faz a distinção entre o "espaço" abstrato e genérico e um "lugar" concreto e habitado. A identificação de lugares sagrados por um grupo determinado representa uma das formas mais importantes de dotar um espaço com sentimento e significado (Deloria, 1994), porém existe uma multiplicidade de outras (cf. Sack, 1980). A noção de lugar também se expressa nos valores diferenciados que um grupo social atribui aos diferentes aspectos de seu ambiente. Essa valorização é uma função direta do sistema de conhecimento ambiental do grupo e suas respectivas tecnologias. Essas variáveis estabelecem a estrutura e a intensidade das relações ecológicas do grupo e geram a categoria social dos "recursos naturais" (Raffestin, 1993: 223-228).

As relações específicas imbuídas na noção do lugar não devem ser confundidas com as da noção de originariedade, isto é, o fato de ser o primeiro grupo a ocupar uma área geográfica – o que apelaria à idéia de terras imemoriais –, algo difícil, senão impossível de se estabelecer, como bem mostram as disputas arqueológicas. A situação de pertencer a um lugar refere-se a grupos que se originaram em um local específico, sejam eles os

primeiros ou não. A noção de pertencimento a um lugar agrupa tanto os povos indígenas de uma área imemorial quanto os grupos que surgiram historicamente na área por processos de etnogênese e, portanto, contam que esse lugar representa seu verdadeiro e único *homeland*. Ser de um lugar não requer uma relação necessária com etnicidade ou com raça, que tendem a ser avaliadas em termos de pureza, mas sim uma relação com um espaço físico determinado. Todavia, a categoria de identidade pode se ampliar à medida que a identidade de um grupo passa, entre outras coisas, pela relação com os territórios construídos com base nas suas respectivas cosmografias.

Talvez uns dos casos mais marcantes relativos ao conceito de lugar é a odisséia da sociedade indígena Panará (Arnt et al., 1998). Com a construção da rodovia Cuiabá – Santarém no final da década de 1960, esse grupo radicado no norte do Estado de Mato Grosso começou a sofrer invasões das suas terras por parte de garimpeiros e fazendeiros, e ataques dos Kayapó com armas de fogo, abundantemente munidos pelos missionários. Nessa época, estima-se que havia seiscentos Panará vivendo em oito aldeias. Um processo de "pacificação" dos Panará foi empreendido pela Fundação Nacional do Índio (Funai), a partir de 1967, conseguindo o primeiro contato com o grupo somente em 1973. Depois de mais dois anos de invasões, foi tomada a decisão de levar os 69 Panará sobreviventes ao Parque Indígena do Xingu. Nos vinte anos seguintes, esse grupo mudou-se sete vezes, mas começou a se recuperar demograficamente. Foi no início da década de 1990 que algumas das lideranças Panará insistiram em voltar ao seu território original, isto é, o que eles consideram como seu verdadeiro lugar. Uma área pouco destruída de 488 mil ha, na bacia do rio Peixoto de Azevedo, foi identificada como sua nova terra indígena e, a partir de 1995, o grupo, agora com 174 indivíduos, começou o processo de volta a seu *homeland*.

Outro exemplo da importância do lugar para os povos tradicionais é o dos seringueiros do Acre. Com a construção e subseqüente asfaltamento da BR 364, madeireiros e fazendeiros invadiram as florestas do Acre, ocupadas e exploradas pelos seringueiros desde a época do ciclo da borracha. Com a derrubada indiscriminada da floresta, os seringueiros viram sua fonte de sustentação ameaçada: pouco servia ter acesso a suas terras tradicionais sem sua cobertura florestal. A estratégia política dos chamados empates foi implementada: os seringueiros colocavam-se na frente dos madeireiros para impedir os trabalhos de derrubada do bosque (Mendes, 1989). À raiz dessas lutas, o sindicato dos seringueiros surgiu para depois se transformar em um

movimento nacional com reivindicações territoriais na forma das reservas extrativistas (a ser tratadas mais à frente). O que vale assentar agora é como a defesa de um lugar foi a semente de um movimento com dimensões nacionais.

Os territórios dos povos tradicionais fundamentam-se em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. A longa duração dessas ocupações fornece um peso histórico às suas reivindicações territoriais. O fato de que seus territórios ficaram fora do regime formal de propriedade da Colônia, do Império e, até recentemente, da República, não deslegitima suas reivindicações, simplesmente as situa em uma razão histórica e não instrumental, ao mesmo tempo em que mostra sua força histórica e sua persistência cultural. A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território (Little, 1994). Para as sociedades indígenas, por exemplo, "o território grupal está ligado a uma história cultural" na qual "cada sítio de aldeia está historicamente vinculado a seus habitantes, de modo que o passar do tempo não apaga o conhecimento dos movimentos do grupo, desde que se mantenha viva a memória dos ancestrais" (Ramos, 1986: 19-20).

A maneira específica como cada grupo constrói sua memória coletiva dependeria em parte da história de migrações que o grupo realizou no passado. A memória espacial nem sempre se refere a um lugar primordial de origem do grupo, mas pode se modificar para atender a novas circunstâncias e movimentos. Os Waiãpi, por exemplo, em meados do século XVII, começaram uma migração – que durou quase um século – desde seu lugar de habitação no rio Xingu até as áreas que hoje são o Estado do Amapá no Brasil e a Guiana Francesa (Gallois, 1986). Pesquisas sobre a etno-historiografia dos Waiãpi mostram como "reconstroem o tempo e o espaço de sua experiência de contato" no qual eles "rememoram e reinterpretam eventos que vêm, declaradamente, do passado" (Gallois, 1994: 85). Nesse processo, os Waiãpi incorporaram a construção da fortaleza de Macapá como parte essencial de sua memória geográfica e incluem os grupos Tucuju, os antigos moradores indígenas do Amapá, hoje extintos, como parte de sua descendência. Gallois argumenta que "as narrativas acerca desses temas têm como causa e como resultado uma consciência mais clara da necessidade de defender – até mesmo em forma discursiva – seus direitos territoriais (: 84)".

Arruti (1998: 26), por sua parte, analisa a mobilização política da "Comunidade do Mocambo", localizada em Sergipe, no processo de obter reconhecimento como um remanescente de quilombo, uma categoria completamente nova para esse grupo, e descreve como essa comunidade negra rural buscou "o direito do acesso à terra na memória de uma ancestralidade e na malha de seus parentescos". À medida que sua memória coletiva foi fundamental para essa mobilização, o autor afirma que "sua memória tornou-se tão importante quanto os documentos escritos que antes, no confronto com representantes dos poderes públicos, tinham o total privilégio".

Terras indígenas e remanescentes de comunidades de quilombos no século XX

O processo de expansão de fronteiras que marcou a história territorial do Brasil colonial e imperial continua ainda hoje, particularmente na região amazônica, de tal forma que podemos falar de uma situação de "fronteiras perenes" (Little, 2001). A existência das novas frentes de expansão do século XX é fundamental para entender a nova onda de territorializações dos últimos vinte anos, a que fizemos referência no início deste artigo. Assim, as novas reivindicações territoriais dos povos indígenas, dos quilombolas e outras comunidades negras rurais, e das diversas populações extrativistas, representam uma resposta a novas fronteiras em expansão, respostas que vão muito além de uma mera reação mecânica para incluir um conjunto de fatores próprios da nossa época.

A partir da década de 1930 no Brasil, uma série de movimentos migratórios, muitas vezes acompanhados por pesados investimentos em infra-estrutura, modificou de forma contundente as relações fundiárias existentes no país. Esses movimentos espalharam-se por todo o território nacional e atingiram, de uma ou outra forma, os diversos povos tradicionais. A expansão para o oeste do Paraná, nos anos trinta e quarenta, foi seguida pela Marcha para o Oeste, centrada no Estados de Goiás e Mato Grosso. Nos anos cinqüenta desse século, a construção de Brasília, como nova capital federal no Planalto Central, incentivou diretamente o povoamento massivo

dessa região. A construção das primeiras grandes estradas amazônicas – Belém – Brasília, Transamazônica, Cuiabá – Santarém –, nos anos sessenta e setenta, teve a função de dar acesso à vasta Região Norte para colonos, garimpeiros, fazendeiros, comerciantes e grandes empresas procedentes de outras regiões do Brasil. Enquanto isso, a implantação pelos governos militares de múltiplos grandes projetos de desenvolvimento, tais como a criação da Zona Franca de Manaus, a construção das hidrelétricas de Tucuruí, Balbina e Samuel e o estabelecimento do projeto de mineração Grande Carajás, também serviu para produzir novas frentes de expansão desenvolvimentista.[5]

Da perspectiva dos distintos povos tradicionais, esses múltiplos movimentos mudaram radicalmente sua situação de invisibilidade social e marginalidade econômica. Agora essas invasões a suas terras foram acompanhadas por novas tecnologias industriais de produção, transporte e comunicação, que alteraram as relações ecológicas de forma inédita, em razão da intensidade e do poder de destruição ambiental. A partir da década de 1980, o fortalecimento da ideologia neoliberal e a incorporação à economia mundial de grupos antes afastados dela (ou, como indicado antes, re-inseridos nela depois de uma época de afastamento) agravaram ainda mais as pressões sobre os diversos territórios dos povos tradicionais, particularmente no que se refere ao acesso e à utilização de seus recursos naturais.

Nesse período da história do país, um grande número de povos indígenas entrou (ou re-entrou) no processo de contato e "pacificação", como vimos para o caso dos Panará e que mostram também os casos dos Waiãpi (no Amapá), dos Waimiri-Atoari (em Roraima) e dos Ashanika (no Acre), com resultados muito díspares.[6] Também as comunidades negras rurais começaram a perder sua invisibilidade, como foi o caso dos Kalungas, resultante da construção de Brasília e subseqüente adensamento demográfico da Região Centro-Oeste.

Frente a essas novas pressões, os povos tradicionais sentiram-se obrigados a elaborar novas estratégias territoriais para defender suas áreas.

---

5. Da ampla literatura sobre as múltiplas frentes de expansão do século XX, podemos mencionar os textos de Ribeiro (1970), Foweraker (1981), Becker (1982), Hall (1989), Holston (1993) e Lima Filho (1998).

6. Para boas etnografias do processo de contato dessas sociedades indígenas, ver, respectivamente, os trabalhos de Gallois (1986), Baines (1991) e Pimenta (2002).

Isso, por sua vez, deu lugar à atual onda de territorializações em curso. O alvo central dessa onda consiste em forçar o Estado brasileiro a admitir a existência de distintas formas de expressão territorial – incluindo distintos regimes de propriedade – no marco legal único do Estado, atendendo às necessidades desses grupos. As novas condutas territoriais por parte dos povos tradicionais criaram um espaço político próprio, no qual a luta por novas categorias territoriais virou um dos campos privilegiados de disputa. Uns dos principais resultados dessa onda tem sido a criação ou consolidação de categorias fundiárias do Estado. Por causa da grande diversidade de formas territoriais desses povos, houve a necessidade de ajustar as categorias às realidades empíricas e históricas do campo, em vez enquadrá-las nas normas existentes da lei brasileira.

A consolidação dessas categorias fundiárias só foi possível com o surgimento dos movimentos sociais nas décadas de 1970 e 1980, e o apoio que esses movimentos receberem de diferentes Organizações Não Governamentais (ONGs). Paralelamente, o fim da ditadura militar em 1985 e a instalação de governos civis também abriram novos espaços de atuação política para os povos tradicionais. A Constituinte de 1987-1988, fruto de uma década de mobilizações, debates e *lobbying*, representa um marco importante nesse período, na medida em que aglutinou muitos dos movimentos sociais e ONGs para a incorporação de novos direitos e de questões sociais e ambientais na nova Constituição. Com a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, distintas modalidades territoriais foram fortalecidas ou formalizadas. São os casos das terras indígenas e dos remanescentes das comunidades de quilombos.

"Terras indígenas" é uma categoria jurídica que originalmente foi estabelecida pelo Estado brasileiro para lidar com povos indígenas no marco da tutela. De todos os povos tradicionais, os povos indígenas foram os primeiros a obter o reconhecimento de suas diferenças étnicas e territoriais, mesmo que tal reconhecimento tenha sido efetivado por meio de processos que, em muitos casos, prejudicaram seus direitos. Durante os 57 anos de existência (1910-1967) do Serviço de Proteção dos Índios (SPI), 54 áreas indígenas foram demarcadas, a maioria delas de pequeno tamanho segundo uma política em que cada terra era "muito menos uma reserva territorial do que uma reserva de mão-de-obra" (Oliveira, 1983: 19). Outra ação significativa do Estado nessa época com respeito aos territórios indígenas foi a criação do Parque Nacional do Xingu, em 1961, para abrigar um conjunto

de povos indígenas – alguns deles desalojados de seus territórios para ser reassentados no Parque – em uma política militar de "desbravamento" dessa área que, com a introdução de novas rotas aéreas, se converteu na região de importância estratégica para a Força Aérea Brasileira (Menezes, 2000). Com a criação da Funai em 1967, sucessora do extinto SPI, e a promulgação do Estatuto do Índio em 1973 (Lei nº 6.001), os territórios indígenas ganharam outros dispositivos para seu reconhecimento parcial, desta vez promovendo "a via camponesa como modo privilegiado de integração das populações indígenas na sociedade brasileira" (Oliveira, 1983: 5).

A partir da década de 1980, os povos indígenas ganharam força política mediante um processo de organização interna de suas sociedades, alianças regionais e nacionais entre distintas sociedades indígenas, e até presença no Congresso Nacional (veja Ramos, 1998). Essas forças exerceram um papel importante no reconhecimento e ampliação de seus direitos na Constituição de 1988.[7] A partir de então, o processo administrativo de identificação, delimitação, demarcação física, homologação e registro recebeu um impulso que durou toda a década de 1990 – apesar do prazo de cinco anos para a demarcação de todas as terras indígenas não ter sido cumprido. Em 2000, doze anos depois da promulgação da nova Constituição, das 563 terras indígenas no país, 317, ou 56,5% do total, tinham seu processo de demarcação concluído, sendo que as terras restantes são, na sua maioria, áreas pequenas (ISA 2001). É em meio dessa nova onda de territorialização que podemos entender melhor os novos casos de etnogênese indígena, particularmente no Nordeste, onde o número de grupos indígenas reconhecidos pelo Estado brasileiro pulou de dez na década de 1950 para 23 em 1994 (Oliveira, 1999).

Diferentemente dos territórios indígenas, os quilombos, as terras de preto e as comunidades cafuzas até recentemente sofreram da "invisibilidade jurídica do controle coletivo da terra" (Bandeira, 1991: 9). Com o surgimento de uma consciência negra, como parte de um processo maior de organização política a partir da década de 1980, os quilombos rapidamente passaram a

7. No capítulo VIII ("Dos Índios") do Título VIII ("Da Ordem Social") da Constituição, os povos indígenas ganharam um reconhecimento de seus "direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens" (Artigo 231).

gozar de nova visibilidade política – que também se refletiu no crescente interesse pelos antropólogos. À formação de associações regionais, tais como a Associação de moradores das comunidades rumo-flexal no Maranhão (1985) e a Associação de comunidades de remanescentes de quilombos do município do Oriximiná no Pará (1990), e à realização de eventos regionais, tais como o I Encontro de Comunidades Negras Rurais no Maranhão (1986) e o I Encontro de Raízes Negras no Pará (1988), seguiram-se eventos de ordem nacional, como o II Seminário Nacional sobre Sítios Históricos e Monumentos Negros em Goiás (1992) e o I Seminário Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos (1994), culminando com os festejos, em todo o país, em 1995, do 300º aniversário da morte de Zumbi dos Palmares.

Em meio a esse processo, a categoria de "remanescentes das comunidades dos quilombos" ganhou reconhecimento formal por parte do Estado na Constituição de 1988.[8] Apesar disto, a regulamentação dessa modalidade territorial demorou sete anos e só em 1995 a Comunidade Boa Vista, em Oriximiná, no Vale de Trombetas (PA), foi o primeiro remanescente de quilombo a ser reconhecido pelo Estado sob a figura jurídica da nova Constituição. Nos sete anos seguintes, 29 desses territórios conseguiram reconhecimento formal, dezoito do governo federal e onze de órgãos estaduais. A partir da implementação dessa categoria legal, as lutas das distintas comunidades negras foram redirecionadas na tentativa de serem reconhecidas nessa categoria e, no processo, a noção de comunidades de remanescentes de quilombo começou a se ampliar e a incorporar um conjunto de outros fatores. Em outro processo de etnogênese, diretamente vinculado a essa nova onda de territorialização, o número de comunidades remanescentes de quilombos aumenta aceleradamente, chegando a considerar a existência de entre setecentos e novecentos no país. Com a promulgação do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, há indícios, de que o processo de titulação dessas terras será acelerado.

8. O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) estabelece: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos".

Nesses exemplos, o conceito jurídico de reconhecimento fundiário estabelecido pelo Estado tende a se confundir com os conceitos político e etnográfico, os três formando parte de um mesmo processo de constituição e resistência dessas comunidades. Se as categorias territoriais utilizadas pelo Estado tiveram e têm finalidades de controle social dessas populações, a luta em torno das categorias jurídicas territoriais tornou-se uma luta de mão dupla, já que as categorias utilizadas para a dominação política também podem servir para a reafirmação social e territorial, processo em que passam a agir como fonte de novas identidades socioculturais. É sempre difícil traçar a linha entre a força interna da territorialidade que é latente em cada grupo e as exigências externas que "obrigam" a implementação dessa conduta territorial (Oliveira, 1998).

Assim, a historicidade desses territórios é complementada pela historicidade dos conceitos que são utilizados para entendê-los e enquadrá-los. O processo de criação de conceitos territoriais é, por um lado, uma atividade acadêmica centrada na descrição das territorialidades existentes e, por outro, uma atividade política utilizada para o reconhecimento legal do que existe socialmente. Dessa forma, surge uma espécie de convergência entre essas "criações sociais, feitas simultaneamente de imaginação sociológica, criações jurídicas, vontade política e desejos" (Arruti, 1997: 7). Ao mesmo tempo, há risco de fundir o lado conceitual com o lado pragmático e de permitir que as categorias jurídicas substituam as categorias etnográficas. A análise etnográfica, mesmo quando engajada em lutas políticas, necessita manter certa autonomia, tendo a realidade empírica em toda sua complexidade – e não só seu lado instrumental – como seu fundamento em última instância.

As unidades de conservação e as "populações residentes"

O crescimento e a consolidação do movimento ambientalista foram outros fatores que modificaram a dinâmica territorial no Brasil nos últimos trinta anos, tendo seu impacto maior na região amazônica. Apesar do movimento ambientalista moderno ter suas origens no século XIX (veja Bramwell, 1989; McCormick, 1992), senão antes (veja Grove, 1995; Pádua, 2002), somente chega a ter expressão verdadeiramente mundial em

meados do século XX, quando experimenta um crescimento rápido em todos os continentes. Mas o movimento ambientalista é composto por várias vertentes, cada uma com finalidades próprias e muitas vezes em contradição entre si (Pepper, 1996). Em relação aos territórios sociais do Brasil, duas vertentes são de particular importância – o preservacionismo e o socioambientalismo –, cada uma produzindo impactos diferenciados e interagindo de formas únicas com os distintos povos tradicionais.

O preservacionismo surgiu no século XIX, paralelamente nos Estados Unidos e Grã-Bretanha, mas foi naquele onde a noção de preservação da *wilderness* (natureza em seu estado selvagem) conseguiu se estabelecer com mais força (Oelschlaeger, 1991). O estabelecimento de áreas protegidas, a partir de 1864, na Califórnia (Yosemite Valley e Mariposa Grove), seguido pela criação do Parque Nacional de Yellowstone em 1872, na cordilheira dos Grand Tetons, deu a essa vertente do ambientalismo uma clara dimensão territorial, na qual o valor da apreciação da natureza no seu estado "intocado" foi consagrado. No século e meio seguinte, a modalidade de áreas protegidas expandiu-se por todas partes do mundo, sendo que o primeiro Parque Nacional no Brasil – Itatiaia – foi estabelecido em 1937.

Chamo essa vertente de "preservacionismo territorializante" em razão da centralidade do controle total sobre extensas áreas geográficas na atuação de seus militantes. Trabalhos recentes nas ciências sociais chamaram a atenção para esses territórios e compreenderam as áreas protegidas como construções humanas – "artefatos", na terminologia de Barretto Filho (2001a) – e não simplesmente áreas naturais, como preconizava a visão hegemônica dos preservacionistas. As áreas protegidas representam um tipo específico de território que – seguindo as definições de Quijano – caberia na noção de razão instrumental do Estado. Em primeiro lugar, as áreas protegidas são criadas pelo Estado mediante decretos e leis e conformam parte das terras da União, sendo portanto terras públicas. Em segundo lugar, a criação dessas áreas inclui sofisticadas pesquisas científicas envolvendo um grande leque de especialistas, mostrando o alto grau de conhecimento humano implicado nelas. Em terceiro lugar, as áreas protegidas estabelecem planos de manejo que especificam com minuciosos detalhes as atividades permitidas e proscritas dentro desses territórios. Em suma, as áreas protegidas representam uma vertente desenvolvimentista baseada nas noções de controle e planejamento (Little, 1992).

No processo de expansão da fronteira desenvolvimentista promovida pelos governos militares, a partir da década de 1970, houve um crescimento extraordinário no estabelecimento de novas áreas protegidas – uma frente preservacionista –, que produziu um grande impacto fundiário no país em razão do alto índice de sobreposição das novas áreas protegidas com os territórios sociais dos povos indígenas, dos quilombolas e das comunidades extrativistas. No período de quinze anos, de 1975 a 1989, foram criados no Brasil dezessete parques nacionais, 21 estações ecológicas e 22 reservas Biológicas, o que produziu o quadruplicamento da área total de Unidades de Conservação de Uso Indireto no país. Como as Unidades de Conservação de Uso Indireto não permitem a presença de populações humanas dentro de seus territórios – sendo isto uma de suas regras cosmográficas mais firmes –, a solução inicialmente proposta pelos preservacionistas foi a expulsão dos habitantes de "seus" novos territórios, seja por indenização ou por reassentamento compulsório, tal como se fazia com as barragens e os outros grandes projetos de desenvolvimento. Na linguagem dos preservacionistas, esses habitantes viraram "populações residentes" (West e Brechin, 1991), categorizando-lhes assim em função das novas áreas protegidas e, no processo, ignorando a existência prévia de regimes de propriedade comum, relações afetivas com o seu lugar e memórias coletivas sobre esses mesmos espaços (Cultural Survival Quarterly, 1985).

Entre os focos principais de disputa, estão os casos de superposição entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação nos Parques Nacionais do Araguaia (TO), Monte Pascoal (BA), Superagüi (PR) e Pico da Neblina (AM), situações que colocaram os órgãos ambientais do Estado contra esses povos, que, repentinamente, foram proibidos de realizar suas atividades habituais de uso do meio biofísico para sua subsistência. As comunidades de remanescentes de quilombos do rio Trombetas encontraram-se em situação igualmente constrangedora com a criação de uma Reserva Biológica e uma Floresta Nacional em suas áreas tradicionais de usufruto, de tal forma que o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama) se tornou para os negros o símbolo do poder opressor do Estado, criando obstáculos para a utilização tradicional dos recursos naturais de seu território (Acevedo e Castro 1998).

Na procura de uma saída para esses embates, duas trilhas foram abertas: uma de conflito aberto, que será tratada agora; e outra de alianças e negociações, que será tratada na seção seguinte sobre co-gestão de territórios.

A partir de meados da década de 1980, a existência e gravidade desses conflitos não podiam ser mais ignorados pela vertente preservacionista. No IV Congresso Internacional de Parques Nacionais de 1992, em Caracas, Venezuela, a presença das populações residentes foi discutida amplamente e algumas novas categorias – como a de preservação cultural – foram propostas (McNeely et al., 1994). Mas apesar desses intentos de solução, o núcleo duro da cosmografia preservacionista – Unidades de Conservação de Proteção Integral não permitem a presença humana – continuou a provocar choques no continente inteiro e, em particular, no Brasil (Amend e Amend, 1992; Brandon et al., 1998).

Um dos palcos desse embate foi a tramitação do projeto de lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, que foi debatido por dez anos no Congresso Nacional até sua aprovação em 2000 (Lei nº 9.985). Os debates mais acrimoniosos em torno do projeto de lei foram travados entre as vertentes preservacionista e socioambientalista do movimento ambientalista, sendo uma das cláusulas mais discutidas a definição da categoria de "população tradicional". Mas como não houve acordo entre as partes interessadas, a cláusula foi vetada do texto final da lei.[9]

As tensões e divergências existentes nessa disputa também podem ser vistas no abaixo-assinado aprovado no II Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação em Campo Grande em 2000. Esse documento fez fortes críticas aos povos indígenas com presença em Unidades de Conservação, chegando a manifestar sua "profunda preocupação com as invasões de Unidades de Conservação por grupos indígenas, cada vez mais freqüentes e graves" e pedindo a "imediata retirada dos invasores e a restauração da ordem jurídica democrática". A reação do movimento indígena e dos socioambientalistas foi imediata: condenaram a intransigência e a falta de sensibilidade social dos preservacionistas. Esses debates dão visibilidade ao choque entre a razão instrumental do Estado e a razão histórica dos povos indígenas.

9. O vetado inciso XV do Artigo 2º do Capítulo I previa: "POPULAÇÃO TRADICIONAL: grupos humanos culturalmente diferenciados, vivendo há, no mínimo, três gerações em um determinado ecossistema, historicamente reproduzindo seu modo de vida, em estreita dependência do meio natural para sua subsistência e utilizando os recursos naturais de forma sustentável".

As reservas extrativistas e a co-gestão de território

Outra vertente importante do movimento ambientalista é a socioambientalista, que se consolidou no Brasil nos anos oitenta e teve na esfera política da sociedade civil um lugar importante de atuação (Leis e Viola, 1996). Em muitos âmbitos, houve um notável aumento da visibilidade e do poder político dos movimentos sociais e organizações não governamentais. Os povos tradicionais não estavam alheios a esse processo e a ele rapidamente se incorporaram, o que transformou de forma fundamental suas lutas territoriais. Aqui constam ações como o estabelecimento de associações locais, a emergência de movimentos sociais regionais e nacionais que promoveram seus interesses, sua articulação política com ONGs que possuíam interesses ou estratégias afins e a subseqüente colaboração conjunta em campanhas e outras atividades políticas.

Paralelamente, a consagração do conceito de desenvolvimento sustentável como elemento de um suposto novo paradigma de desenvolvimento criou possibilidades para novas alianças (Ribeiro, 1992; Little, 1995). Na busca por uma alternativa viável de desenvolvimento sustentável, os povos tradicionais foram considerados pelos ambientalistas como parceiros com muitas afinidades, em razão de suas práticas históricas de adaptação. Consta-se que a dimensão ambientalista dos territórios sociais expressa-se na sustentabilidade ecológica da ocupação por parte desses povos durante longos períodos de tempo, baseada nas formas de exploração pouco depredadoras de seus respectivos ecossistemas. A profundidade histórica dessa sustentabilidade é complementada por sua abrangência geográfica, encontrável nos mais diversos ecossistemas do país. Essa sustentabilidade foi um elemento-chave no estabelecimento de novas parcerias entre alguns desses grupos sociais e setores do movimento ambientalista, e conduziu à implementação de formas de co-gestão de território, onde o governo – principalmente seus órgãos ambientais – e um grupo social determinado entram em parceria na proteção e uso de uma área geográfica específica (Little, 2001: 154-86).

O movimento que tomou a liderança política dos grupos extrativistas dispersos foi o dos seringueiros da Amazônia brasileira. Por causa de uma série de alianças políticas, particularmente com grupos ambientalistas, e da liderança singular de Chico Mendes, os seringueiros construíram um novo

espaço político e, no processo, tornaram-se novos atores sociais no cenário nacional. A partir da realização do I Encontro Nacional dos Seringueiros, em 1985, em Brasília, suas reivindicações territoriais resultaram na formulação de políticas públicas territoriais e no apoio de diversos setores da sociedade civil internacional, culminando em duas conquistas importantes: o estabelecimento dos Projetos de Assentamento Extrativista na política de reforma agrária do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), em 1987, e a criação da modalidade das Reservas Extrativistas na política ambiental do país (Ibama), em 1989 (IEA, 1993).

Essas duas modalidades territoriais forneceram um reconhecimento formal por parte do Estado da territorialidade dos extrativistas, constituindo uma demonstração da transformação de uma realidade consuetudinária, mediante uma luta política, em realidade legal. Nessas áreas, o controle e uso coletivo dos recursos são reconhecidos legalmente e normatizados por planos de utilização elaborados pelas associações locais de trabalhadores agroextrativistas e aprovados pelos respectivos órgãos federais responsáveis. No marco legal do Estado, essas terras pertencem formalmente à União. Posteriormente, essa modalidade territorial foi apropriada por outros grupos de extrativistas que não exploravam a borracha, para incluir castanheiros, quebradoras de babaçu e comunidades pesqueiras. Atualmente, existem 22 reservas extrativistas e dez projetos de assentamento extrativista.[10]

Os povos tradicionais dedicados à extração de recursos pesqueiros – os ribeirinhos e os pescadores – confrontam outro conjunto de obstáculos para o reconhecimento formal de suas áreas de ocupação e uso, uma vez que, em muitos casos, não são terras que estão em questão, mas seções de um rio, de um lago ou do mar, gerando assim "terras aquáticas ou marinhas" que não contam com uma legislação adequada que reconheça as particularidades dessa apropriação. Exemplo disso são os varzeiros do Baixo Amazonas que mantêm um sistema de "controle comunitário de certas áreas pesqueiras", nas quais os ribeirinhos mostram um "interesse em explorar de maneira não predatória os recursos naturais" (Araújo, 1994: 303). Diante disso, esses grupos, junto

10. Há no país outras experiências de co-gestão de território que não se enquadram nessas duas modalidades, como são os casos da Reserva de Desenvolvimento Sustentável de Mamirauá (AM), que é protegida e administrada por setores da sociedade civil, e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável de Iratapuru (AP), que é uma unidade de conservação estadual.

aos pesquisadores e às ONGs que os apóiam, estão propondo a criação de "reservas de lagos de várzea" como uma estratégia para o manejo sustentável dos recursos pesqueiros (McGrath et al., 1993).

Os povos indígenas também ocupam um lugar privilegiado nos discursos dos socioambientalistas. Parte desse interesse deriva do fato de que "os povos indígenas e seus aliados têm contribuído à contenção do desmatamento na fronteira", como resultado de suas organizações, que funcionam como uma "entidade política com capacidade de mobilização local e com meios legais para estabelecer controle efetivo sobre a terra" (Schwartzman e Santilli, 1997: 2). Conklin e Graham (1995) ressaltam, por um lado, a emergência de uma "aliança índio-ambientalista" na qual as negociações entre esses grupos da sociedade civil acontecem em um "meio-de-campo (*middle ground*)". Com base nos seus trabalhos com os Yanomami, Albert (1995), por outro lado, questiona a "interculturalidade política" entre os ambientalistas e os povos indígenas. A incomensurabilidade cosmológica, no entanto, não exclui a possibilidade de colaboração política entre povos indígenas e ambientalistas, colaboração que pode ter fundamento em finalidades comuns, mesmo que baseada em motivos distintos.

Um dos exemplos de novas formas de parceria estabelecida com o governo federal é o Subprograma de Projetos Demonstrativos para Povos Indígenas (PDPI), parte do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG-7), que começou a funcionar em 2001 e financia pequenos projetos de desenvolvimento sustentável com base na solicitação de associações ou lideranças indígenas. Este subprograma foi concebido como um mecanismo de consolidação das terras indígenas já delimitadas, por meio tanto do fortalecimento de práticas existentes de exploração sustentável quanto da implantação de práticas novas.

A razão instrumental frente aos direitos dos povos no início do século XXI

Mesmo reconhecendo a importância do movimento ambientalista e as mudanças que ele provocou no quadro fundiário do Brasil, a razão instrumental do Estado, com sua noção de soberania exclusiva, é ainda muito

expressiva nestes primeiros momentos do século XXI e existem claros sinais de que continuará sendo uma força significativa nos próximos anos. No caso do Brasil, essa força pode ser vista nas novas tentativas do Estado de exercer controle efetivo sobre o território nacional frente aos avanços nas tecnologias de comunicação mundial, à nova onda de globalização dos mercados e à organização internacional do narcotráfico.

Uma dessas tentativas é o Sistema de Vigilância da Amazônia (Sivam), um programa bilionário que utiliza a alta tecnologia de espionagem para "vigiar" a Amazônia brasileira de "cima". Esse sistema militar pretende manter o controle do que acontece na Amazônia, por meio de informações atualíssimas e geograficamente precisas. Outro programa, que foi criado sob a supervisão da Secretaria de Assuntos Estratégicos para depois passar pelo Ministério do Meio Ambiente, é o Zoneamento Ecológico-Econômico (ZEE). Neste caso, existe a meta de zonear todo o território nacional em função de seus usos mais "apropriados" em termos técnicos. Houve muitos problemas na implementação do ZEE em razão da falta de consideração de assuntos sociais e políticos. O fato básico que permeia esses problemas – e que representa uma das teses centrais aqui – é que os diversos grupos sociais têm interesses, finalidades, histórias e, claro, territorialidades diferentes e, muitas vezes, divergentes, que não podem ser equacionados apelando à técnica. Nistch (1994: 508-9) caracteriza essa mentalidade como fruto de uma "aliança eco-tecnocrata" entre o velho autoritarismo e o novo ecologismo. Tanto no Sivam quanto no ZEE, a consideração dos interesses ou a participação dos povos tradicionais é mínima ou simplesmente não existe. A vigilância e o ordenamento territorial são tratados pelo Estado como questão militar, de segurança, e não como uma questão de sobrevivência dos povos que ocupam esses biomas. Tratam-se de políticas de ordenamento territorial de caráter centralizador e autoritário fundamentadas na razão instrumental do Estado e na exclusividade do Estado em tomar decisões sobre essas políticas.

Além do mais, a vocação desenvolvimentista do Estado brasileiro também continua vigente no início do século XXI. O plano plurianual (2000-2003) lançado pelo governo federal promove a instalação de vários "eixos de desenvolvimento", os quais contemplam a construção de grandes obras de infra-estrutura como usinas hidrelétricas, termoelétricas, hidrovias, estradas, grandes monocultivos e fábricas. Esses eixos passarão, novamente, por onde estão localizados os distintos povos tradicionais com o potencial de produzir graves conseqüências com respeito a seus territórios.

Também é importante indicar que ainda existem setores das Forças Armadas do Brasil que promovem um nacionalismo exclusivista, cuja expressão mais nítida talvez tenha sido sua oposição à demarcação e homologação das terras indígenas (veja Fregapani, 1995). Em razão dessa situação, os povos tradicionais esforçaram-se por mostrar que seus territórios, à diferença de territórios étnicos em outras partes do mundo, não representam uma ameaça ao Estado brasileiro. Não possuem fins separatistas, não guardam exércitos próprios, consideram-se cidadãos brasileiros. O que procuram é o reconhecimento de seus territórios e do modo de vida que construíram ali. Assim, surgem conflitos quando os povos tradicionais reivindicam os próprios espaços culturais, políticos e territoriais no aparelho único do Estado, principalmente quando confrontam não a legitimidade do Estado como tal, mas o nacionalismo homogeneizador promovido por alguns dos seus setores. Em última instância, o que esses grupos reivindicam são seus direitos – como cidadãos e como povos – sem questionar a legitimidade do Estado brasileiro.

Quando a questão territorial do país é vista sob a ótica dos povos tradicionais, o ordenamento territorial vira uma prática cotidiana desses grupos, dado que eles sempre estavam "vigiando" e "ordenando" seus territórios desde o "chão", com base nos seus interesses. Nesse marco, inovações nas formas de co-gestão do território têm mais possibilidades de reconciliar visões de cima com visões de baixo que formas centralizadoras e homogeneizadoras de ordenamento territorial. Aqui, a questão territorial não se deixa levar pela lógica estatista do mundo moderno, mas reclama por outra lógica, que respeite a diferença e o exercício pleno dos direitos dos povos tradicionais. Para esses grupos, que mantiveram seus territórios sociais durante longo tempo sem o apoio do governo (ou apesar dele), a problemática do ordenamento territorial é uma questão de defesa de seus territórios históricos. Em um plano ainda mais amplo, o que está em jogo é a capacidade do Estado brasileiro de lidar com novas exigências de pluralismo levantadas por membros da sociedade nacional, não só na esfera territorial, mas nos âmbitos legal, étnico e social também.

A contenda pela criação de novas políticas territoriais dá-se entre atores políticos com cotas desiguais de poder: por um lado, um Estado poderoso que detém controle exclusivo sobre os aparelhos militares e de policiamento, e, por outro lado, os múltiplos povos tradicionais economicamente marginais e politicamente desarticulados entre si. Aqui,

paradoxalmente, a existência de um Estado-nação poderoso oferece a esses povos que têm reivindicações territoriais uma fonte de unidade que procede de sua situação de marginalidade frente aos mesmos dispositivos estatais. Na luta para conquistar seus direitos territoriais frente ao Estado, os distintos grupos sociais localizados em regiões dispersas no país formam redes em que se articulam politicamente para assegurar esses direitos no campo das políticas públicas territoriais, o que transforma a luta local numa luta com caráter nacional. A força da razão histórica está criando espaços de acordo com a mesma razão instrumental do Estado, permitindo o reconhecimento, mesmo que parcial, de outros territórios que anteriormente ficaram fora de sua lógica.

Todavia, o contexto histórico de hoje difere em alguns aspectos do século XX. Talvez o mais importante deles radique na noção de "direitos dos povos". Em âmbito nacional, a questão dos direitos dos povos tradicionais passa pelo reconhecimento das respectivas leis consuetudinárias que esses povos mantêm, particularmente no que se refere a seus regimes de propriedade. Essa situação conduz ao reconhecimento da noção de "pluralismo legal", conceito que vem sendo trabalhado tanto na Antropologia quanto no Direito. No âmbito internacional, nas últimas duas décadas, a preocupação pelo respeito por parte dos Estados-nação aos direitos diferenciados dos povos indígenas e/ou tradicionais cresceu de forma acelerada, notavelmente em relação a questões fundiárias e territoriais. Um dos instrumentos mais importantes nesse campo é a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre "Povos indígenas e tribais em países independentes", de 1989, que estabelece, no Artigo II, que os governos têm a responsabilidade de "proteger os direitos desses povos e garantir o respeito à sua integridade". A velha reivindicação das organizações indígenas brasileiras para a adoção dessa Convenção pelo governo federal foi finalmente atendida com sua aprovação pelo Senado Nacional em junho de 2002.

Parte da razão pela demora em aprovar essa Convenção pode ser encontrada no espectro que o conceito de autonomia territorial levanta, particularmente no que se refere aos questionamentos que faz à noção clássica de soberania exclusiva nas mãos do Estado. Mas autonomia e soberania territoriais não são necessariamente antagônicas. Bartolomé (1995), analisando o âmbito indígena mesoamericano, define autonomia como o exercício do poder de decisão local sobre o uso dos recursos naturais, políticos, fiscais e culturais em um determinado território ou região. Além

de minimizar o centralismo governamental, a autonomia procura "inverter a direção do fluxo econômico que tradicionalmente tem circulado das áreas indígenas para as metrópoles, assim como assegurar o controle local dos recursos federais" (: 373). Outro elemento da autonomia é o poder de escolha de parceiros. Quando se admite a não-exclusividade da parceria com o Estado, como foi o caso dos povos indígenas brasileiros sob o mecanismo legal da tutela, surgem novas possibilidades de alianças entre os povos tradicionais e outros setores da sociedade civil, tais como ONGs ambientalistas, entidades religiosas, sindicatos. Como esses setores atuam em âmbitos locais, regionais, nacionais e internacionais, as formas de atuação política dos povos tradicionais ampliam-se correspondentemente.

No entanto, a nova onda de globalização da economia, que inclui a consolidação de novas biotecnologias fundamentadas na manipulação genética, cria novos problemas que ainda não encontram solução legal adequada. No caso do Brasil, surgiu um amplo leque de novos conflitos por causa da conjunção de dois fatores: a grande quantidade de biodiversidade que o país contém, tornando-o um alvo privilegiado das multinacionais biotecnológicas; e a grande diversidade sociocultural e fundiária do país, sendo que muito dessa biodiversidade se encontra em territórios de povos tradicionais. Isso não é mera coincidência. Existe um vínculo histórico entre diversidade sociocultural e biodiversidade. Na antropologia, trabalhos recentes de etnocientistas e arqueólogos mostram como a existência de biodiversidade pode ter resultado das distintas formas de apropriação e proteção da natureza por parte de diferentes grupos sociais – isto é, a sociodiversidade – em processos de "co-evolução" (Neves, 1992).

Além disso, os saberes ambientais desses grupos representam conhecimentos de alto valor para os pesquisadores e as empresas ambientais que não estão protegidos sob os regimes vigentes de propriedade intelectual ou de patentes, criando amplas oportunidades para a "biopirataria". Nesse âmbito, o reconhecimento dos territórios sociais torna-se uma preocupação comum a ambientalistas e grupos sociais, porém, por motivos diferentes: no primeiro caso, como mecanismo para garantir a conservação da biodiversidade; no segundo, por sua importância para a sobrevivência dos grupos como tais. Essa comunalidade de fins com motivos diferentes é minada por tensões reais e potenciais. Até que se quebrem definitivamente as relações de subordinação, formalmente estabelecidas pela lei, não há possibilidades de uma verdadeira parceria como idealmente acontece entre

partes com responsabilidades relativamente iguais. Quando combinamos esses fatores com as discussões de pluralismo legal e autonomia territorial, sai um grande nó de assuntos que precisam ser resolvidos "referentes" a quem pertence o material genético contido nesses territórios e como proteger os direitos de propriedade intelectual dos conhecimentos tradicionais.

Repensando o conceito dos povos tradicionais

Agora podemos retomar ao conceito de povos tradicionais e analisá-lo à luz das distintas temáticas que foram aqui discutidas. A primeira constatação que precisa ser feita sobre qualquer conceito das Ciências Sociais é se existe fundamento empírico. Nesse ponto, insisto na validade de enfocar a dimensão fundiária e julgar o conceito nesse campo. Acredito que os três elementos analisados segundo o que foi aqui chamado a razão histórica – regime de propriedade comum, sentido de pertencimento a um lugar específico e profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva – mostram semelhanças importantes quando vistos sob a ótica do Estado brasileiro e sua divisão entre terras privadas e terras públicas. Ressaltamos, mais uma vez, que as semelhanças nesse plano não obrigam que nos outros planos da prática sociocultural – religioso, identitário, cosmológico, lingüístico, etc. – existam semelhanças. A demonstração de semelhanças no plano da vida social não tem de valer para outros e, de fato, raras vezes acontece, dada a complexidade sociocultural do mundo contemporâneo.

A segunda constatação que precisa ser feita diz respeito à sociogênese do conceito de povos tradicionais e seus subseqüentes usos políticos e sociais. No contexto das fronteiras em expansão, o conceito surgiu para englobar um conjunto de grupos sociais que defendem seus respectivos territórios frente à usurpação por parte do Estado-nação e outros grupos sociais vinculados a este. Em um contexto ambientalista, o conceito surgiu a partir da necessidade dos preservacionistas de lidar com todos os grupos sociais residentes ou usuários das unidades de conservação de proteção integral, entendidos aqui como obstáculos para a implementação plena das metas dessas unidades. Noutro contexto ambientalista, o conceito dos povos tradicionais serviu como forma de aproximação entre socioambientalistas e

os distintos grupos que historicamente mostraram ter formas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, assim gerando formas de co-gestão de território. Finalmente, o conceito surgiu no contexto dos debates sobre autonomia territorial, exemplificado pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), onde cumpriu uma função central nos debates nacionais em torno do respeito aos direitos dos povos.

Assim, o conceito de povos tradicionais contém tanto uma dimensão empírica quanto uma dimensão política, de tal modo que as duas dimensões são quase inseparáveis. O interesse neste artigo é situar o conceito no plano de reivindicações territoriais dos grupos sociais fundiariamente diferenciados frente ao Estado brasileiro, algo que perpassa os quatro casos antes mencionados. Para tanto, a opção pela palavra povos – em vez de grupos, comunidades, sociedades ou populações – coloca esse conceito nos debates sobre os direitos desses povos e esses direitos transformam-se em instrumento estratégico nas lutas por justiça social. Essas lutas, por sua vez, têm como foco principal o reconhecimento da legitimidade dos regimes de propriedade comum e das leis consuetudinárias que os fundamentam.

A opção pela palavra tradicional gera mais dificuldades ainda, dada à polissemia dessa palavra e à forte tendência de associá-la com concepções de imobilidade histórica e atraso econômico. A teoria da modernização, por exemplo, prognosticava a inevitável (e desejável) superação da "sociedade tradicional" (Lerner, 1958). Todavia, nesta análise, a importância dada às constantes mudanças históricas, provocadas pelos processos seculares de fronteiras em expansão e aos múltiplos tipos de territórios sociais que produziram, mostra que o uso do termo tradicional aqui se refere explicitamente a realidades fundiárias plenamente modernas (e, se quiser, pós-modernas) do século XXI. Aqui o conceito de tradicional tem mais afinidades com uso recente dado por Sahlins (1997) quando mostra que as tradições culturais se mantêm e se atualizam mediante uma dinâmica de constante transformação.

O uso do conceito de povos tradicionais procura oferecer um mecanismo analítico capaz de juntar fatores como a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais aqui analisados mostram na atualidade. O fato que o termo tem sido incorporado recentemente em instrumentos legais do governo federal

brasileiro, tais como a Constituição de 1988 e a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, reflete essa ressemantização do termo e demonstra sua atual dimensão política. Em resumo, o conceito de povos tradicionais procura encontrar semelhanças importantes na diversidade fundiária do país, ao mesmo tempo em que se insere no campo das lutas territoriais atuais presentes em todo Brasil. São, acredito, razões suficientes para utilizar o conceito nos turbulentos âmbitos das Ciências Sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. 1998. *Negros do trombetas*: Guardiões de matas e rios. 2. ed. rev. e ampl. Belém: Cejup; UFPA.

ALBERT, Bruce. 1995. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. *Série Antropologia*, n. 174. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB.

ALLEGRETTI, Mary Helena. 1994. *Reservas extrativistas*: Parâmetros para uma política de desenvolvimento sustentável na Amazônia. O destino da floresta: reservas extrativistas e desenvolvimento sustentável na Amazônia. ARNT, R. (Ed.). Rio de Janeiro: Relume Dumará. p. 17-47.

ALMEIDA, Alfredo W. B. 2000. Os quilombos e as novas etnias. *Revista Palmares*, n. 5: 163-182. Brasília: FCP, Ministério da Cultura.

______. 1989. *Terras de preto, terras de santo, terras de índio*. Na trilha dos grandes projetos. CASTRO, E.; HEBBETE, J. (Comps.). Belém: NAEA, UFPA. p. 163-196.

AMEND, Stephen; AMEND, Thora (Eds.). 1992. *¿Espacios sin habitantes?* Parques nacionales de América del Sur. Caracas: Editora Nueva Sociedad.

ANDERSON, Benedict. 1991. *Imagined communities*: reflections on the origin and spread of nationalism. Rev. ed. London: Verso.

ARAÚJO, Roberto. 1994. Manejo ecológico, manejos políticos: observações preliminares sobre conflitos sociais numa área do Baixo Amazonas. In: D'INCAO, M. A.; SILVEIRA, I. M. da (Orgs.). *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: MPEG. p. 301-308.

ARDREY, Robert. 1966. *The territorial imperative*: a personal inquiry into the animal origins of property and nations. New York: Atheneum.

ARHEM, Kaj. 1981. *Makuna social organization*: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

ARNT, Ricardo et al. 1998. *Panará*: a volta dos índios gigantes. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1998. Mocambo/Sergipe: negros e índios no artesanato da memória. *Tempo e Presença*, n. 298: 26-28, suplemento março/abril.

______. 1997. A emergência dos "remanescentes": Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, n. 3(2): 7-38.

BAINES, Stephen Grant. *É a Funai que sabe*: a frente de atração Waimiri-Atroaria. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1991. Terras negras: invisibilidade expropriadora. *Textos e debates*, n. 1(2): 7-24. Florianópolis: Núcleo de Estudos sobre identidade e relações interétnicas.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. 2001a. *Da nação ao planeta através da natureza*: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira. (Tese de doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

______. 2001b. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. Palestra apresentada no Workshop *Sociedades caboclas amazônicas*: modernidade e invisibilidade. Parati, RJ.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1995. Movimentos etnopolíticos e autonomias indígenas en México. *América Indígena*, n. 55(1-2): 361-382.

BATESON, Gregory. 1972. *Metalogue*: What is an instinct. Steps to an ecology of the mind. New York: Ballantine. p. 38-58.

BECKER, Berta K. 1982. *Geopolítica da Amazônia*: a nova fronteira de recursos. Rio de Janeiro: Zahar.

BRAMWELL, Anna. 1989. *Ecology in the 20th century*: a History. New York: Yale University Press.

BRANDON, Katrina; REDFORD, Kent H.; SANDERSON, Steven E. 1998. *Parks in Peril*: people, politics, and protected areas. Washington, DC: Island Press.

BRITO, Maria Cecília Wey de. 2000. *Unidades de conservação*: intenções e resultados. São Paulo: Annablume; FAPESP.

BROMLEY, Daniel W. 1989. Property relations and economic development: The other land reform. *World Development*, n. 17(6): 867-877.

______. (Ed.). 1992. *Making the commons work*: theory, practice, and policy. San Francisco: ICS Press.

CARNEIRO, Edison. 1966. *O quilombo de Palmares*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARVALHO, José Jorge. 1996. A experiência histórica dos quilombos nas Américas e no Brasil. In: CARVALHO, J. J. (Org.). *O quilombo do Rio das Rãs*. p. 13-73.

CASIMIR, Micheal J. 1992. The dimensions of territoriality: an introduction. In: CASIMIR, M. J.; RAO, A. (Ed.). *Mobility and territoriality*. New York: Berg. p. 1-26.

CONKLIN, Beth A.; GRAHAM, Laura R. 1995. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*, n. 97(4): 695-710.

CULTURAL SURVIVAL QUARTERLY. 1985. *Parks and people*. v. 9, n. 1, fev.

DIEGUES, Antonio Carlos. 1996. Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais. In: VIEIRA, P. F.; WEBER, J. (Orgs.). *Gestão de recursos naturais renováveis e desenvolvimento*. São Paulo: Cortez Editora. p. 407-432.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo S. V. 2001. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente.

DELORIA JR., Vine. 1994. *God is red*: a native view of religion. Golden, CO: Fulcrum Publishing.

DESCOLA, Phillipe. 1994[1986]. *In the society of nature*: a native ecology in Amazonia. SCOTT, N. trans. Cambridge: Cambridge University Press.

DI PAOLO, Pasquale. 1990[1985]. *Cabanagem*: a revolução popular da Amazônia. Belém: CEJUP.

DYSON-HUDSON, Rada; SMITH, Eric Alden. 1978. Human territoriality: an ecological reassessment. *American Anthropologist*, n. 80(1): 21-41.

ESTEVA FABREGAT, Claudi. 1996. *Nacionalismos en Europa contemporanea*. Palestra apresentada no Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2 out.

FERNANDES, Florestan. 1989[1948]. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Editora Hucitec.

FOWERAKER, Joe. 1981. *The struggle for land*: a political economy of the pioneer frontier in Brazil from 1930 to the present day. Cambridge: Cambridge University Press.

FREGAPANI, Gelio. 1995. *Amazônia 1996*: soberania ameaçada. Brasília: Thesaurus Editora.

FREITAS, Décio. 1973. *Palmares*: a guerra dos escravos. Porto Alegre.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1994. *Mairi revisitada*: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São Paulo: FAPESP.

______. 1986. *Migração, guerra e comércio*: os Waiapi na Guiana. São Paulo: FFLCH, Universidade de São Paulo.

GELLNER, Ernest. 1983. *Nations and nationalism*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

GODELIER, Maurice. 1986[1984]. *The mental and the material*. M. Thom, trans. London: Verso.

GOLDMAN, Irving. 1963. *The cubeo indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.

GROVE, Richard H. 1995. *Green Imperialism*: colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism, 1600-1860. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

HALL, Anthony. 1989. *Developing Amazonia*: deforestation and social conflict in Brazil's Carajás programme. Manchester: Manchester University Press.

HILL, Jonathan D. 1996. Ethnogenesis in the Northwest Amazon: an emerging regional picture. *History, power, and identity*: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. In: HILL, Jonathan D. (Ed.). Iowa City: University of Iowa Press. p. 142-160.

HOLSTON, James. 1993. *A cidade modernista*: uma crítica de Brasília e sua utopia. COELHO, M. (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

INSTITUTO DE ESTUDOS AMAZÔNICOS E AMBIENTAIS (IEA). 1993. *Projeto "Políticas Públicas para o Meio Ambiente"* – Relatório narrativo final. Brasília: IEA; Fundação Ford.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). 2001. *Povos indígenas no Brasil*: 1996/2000. São Paulo: Instituto Socioambiental.

LEIS, Héctor Ricardo; VIOLA, Eduardo. 1996. A emergência e evolução do ambientalismo no Brasil. *O labirinto*: ensaios sobre ambientalismo e globalização, H. R. Leis. São Paulo: Gaia; Blumenau: Fundação Universidade de Blumenau. p. 89-112.

LERNER, Daniel. 1958. *The passing of traditional society*. New York: Free Press.

LIMA FILHO, Manoel Ferreira. 1998. *Pioneiras da marcha para o Oeste*: memória e identidade na fronteira do médio Araguaia. (Tese de doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

LITTLE, Paul E. 2001. *Amazonia*: territorial struggles on perennial frontiers. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

______. 1992. *Ecología política del Cuyabeno*: el desarrollo no sostenible de la Amazonía. Quito: ILDIS; Abya-Yala.

______. 1994. Espaço, memória e migração: por uma teoria de reterritorialização. *Textos de história*, n. 2(4): 5-25. Brasília.

______. 1995. Ritual, power and ethnography at the Rio Earth Summit. *Critique of Anthropology*, n. 15(3): 265-288.

______. 2000. O rio Maracá e o delta do rio Amazonas: entre o isolamento e a globalização. *Ethos*, n. 1(1): 63-81.

MALDONADO, Simone Carneiro. 1993. *Mestres e mares*: espaço e indivisão na pesca marítima. São Paulo: Anna Blume.

MALMBERG, Torsten. 1980. *Human territoriality*: survey of behavioral territories in man with preliminary analysis and discussion of meaning. Haia: Mouton.

MAYBURY-LEWIS, David. 1984[1974]. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

McCAY, Bonnie J.; ACHESON, James M. (Eds.). 1987. *The question of the commons*: the culture and ecology of communal resources. Tucson: University of Arizona Press.

McCORMICK, John. 1992[1989]. *Rumo ao paraíso*: a história do movimento ambientalista. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

McGRATH, David; CALABRIA, Juliana; AMARAL, Benedito do; FUTEMMA, Celia; CASTRO, Fabio de. 1993. Varzeiros, Geleiros, e o manejo dos recursos naturais na várzea do Baixo Amazonas. *Cadernos do NAEA*, n. 11: 91-125. Belém: NAEA, UFPA.

McNEELY, J. A.; HARRISON, J.; DINGWALL, Paul. 1994. Introduction: Protected areas in the modern world. *Protecting nature*: regional reviews of protected areas. In: McNEELY, J. A.; HARRISON, J.; DINGWALL, P. (Eds.). Gland: IUCN. p. 1-28.

MENDES, Chico. 1989. *Fight for the forest*: Chico Mendes in his own words. London: Latin American Bureau.

MENEZES, Maria Lúcia P. 2000. *Parque Indígena do Xingu*: a construção de um território estatal. Campinas: Editora Unicamp.

MORAN, Emilio F. 1974. The adaptive system of the Amazonian caboclo. *Man in the Amazon*. In: WAGLEY, C. (Ed.). Gainesville: University of Presses of Florida. p. 136-159.

MOREIRA NETO, Carlos de Araujo. 1988. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes.

NEVES, Walter. 1992. Biodiversidade e sociodiversidade: dois lados de uma mesma equação. *Desenvolvimento sustentável nos trópicos úmidos*. In: ARAGÓN, L. E. Belém: UNAMAZ. p. 365-397.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1942. *The sherente*. Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund.

NITSCH, Manfred. 1994. Riscos do planejamento regional na Amazônia brasileira: observações relativas à lógica complexa do zoneamento. *A Amazônia e a crise da modernização*. In: D'INCAO, M. A.; SILVEIRA, I. M. da. (Orgs.). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. p. 501-512.

NUGENT, Stephen. 1993. *Amazonian caboclo society*: an essay on invisibility and peasant economy. Providence: Berg.

OELSHCLAEGER, Max. 1991. *The idea of wilderness*: from prehistory to the age of ecology. New Haven: Yale University Press.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, n. 4(1): 47-78.

______. 1983. Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. *Boletim do Museu Nacional*, n. 44: 1-28. Rio de Janeiro.

______. (Org.). 1999. *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultual no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa.

OLWIG, K. F. 1997. Cultural *sites*: sustaining a home in a deterritorialized world. *Siting culture*: the shifting anthropological object. In: OLWIG, K. F.; HASTRUP, K. (Eds.). Londres: Routledge. p. 17-38.

PÁDUA, José Augusto. 2002. *Um sopro de destruição*: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

PARAJULI, Pramod. 1998. Beyond capitalized nature: ecological ethnicity as an arena of conflict in the regime of globalization. *Ecumene*, n. 5(2): 186-217.

PARKER, E. 1985. Caboclization: the transformation of the Amerindian in Amazonia 1615-1800. *The Amazon caboclo*: historical and contemporary perspectives. In: PARKER, E. (Ed.). Williamsburg, VA: College of William and Mary. p. 1-50.

PEPPER, David. 1996. *Modern environmentalism*: an introduction. Londres: Routledge.

PIMENTA, José. 2002. *Índio não é tudo igual*: a construção ashanika da história e da política interétnica. (Tese de doutorado) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

POLANYI, Karl. 1980 [1944]. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

QUIJANO, Aníbal. 1988. *Modernidad, identidad y utopia en América Latina*. Lima: Sociedade e Política Ediciones.

RAFFESTIN, Claude. 1993 [1980]. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Editora Ática.

RAMOS, Alcida. 1998. *Indigenism*: ethnic politics in Brazil. Madison: University of Wisconsin Press.

______. 1986. *Sociedades indígenas*. São Paulo: Editora Ática.

RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização*: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RIBEIRO, Gustavo Lins. 1992. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: Nova ideologia/ utopia do desenvolvimento. *Revista de Antropologia*, n. 34: 59-101.

SACK, Robert David. 1986. *Human territoriality*: its theory and history. Cambridge: Cambridge University Press.

______. 1980. *Conceptions of space in social thought*: a geographic perspective. Minneapolis: University of Minnesota Press.

SAHLINS, Marshall. 1997. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção. *Mana*, n. 3(1): 41-73 e (2): 103-150.

SCHWARTZMAN, Stephen; SANTILLI, Márcio. 1997. *Indigenous reserves and land use change in the Brazilian Amazon*. Brasília: Instituto Socioambiental. Mimeo.

TUAN, Yi-fu. 1977. *Space and place*: the perspective of experience. Minneapolis: University of Minnesota Press.

VIANNA, Lucila Pinsard. 1996. *Considerações críticas sobre a construção da idéia da população tradicional no contexto das unidades de conservação*. (Dissertação de mestrado). Departamento de Antropologia: Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *Araweté*: o povo do Ipixuna. São Paulo: CEDI.

WEST, Patrick C.; BRECHIN, Steven R. (Eds.). 1991. *Resident peoples and national parks*: social dilemmas and strategies in international conservation. Tucson: University of Arizona Press.

WRIGHT, Robin. 1992. Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do noroeste da Amazônia. *Anuário Antropológico*, n. 89: 191-234.

Resumo

Neste artigo, o vínculo entre as diversidades fundiária e sociocultural no Brasil é analisado por meio de abordagem cosmográfica e histórica da territorialidade. As múltiplas fronteiras em expansão no Brasil Colonial provocaram inúmeros processos de resistência, fuga, mestiçagem e etnogênese por parte dos povos indígenas e negros escravizados, resultando em uma grande variedade de "territórios sociais" não reconhecidos formalmente. No século XX, as categorias territoriais de "Terras Indígenas", "Remanescentes das Comunidades dos Quilombos" e "Reservas Extrativistas" foram criadas, as quais misturaram elementos do marco jurídico do Estado com as formas tradicionais de territorialidade. Nesse contexto, os regimes de propriedade comum, o pertencimento afetivo a lugares específicos e a memória coletiva desse pertencimento formam o cerne empírico do conceito de "povos tradicionais", ao mesmo tempo que ele se transforma em uma categoria política usada endogenamente por povos indígenas, quilombolas, seringueiros, caiçaras e outros grupos para defender seus direitos territoriais.

Abstract

In this article, the link between the diversity of land tenure systems and sociocultural diversity in Brazil is analyzed using a cosmographic and historical approach to human territoriality. The numerous frontier waves that occurred throughout Colonial and Imperial Brazil provoked diverse processes of open resistance, forced migration, racial and cultural mixing and ethnogenesis by Indigenous peoples and Black slaves which resulted in the establishment of a variety of "social territories" not formally recognized by the government. During the 20th century, the categories of "Indigenous Lands", "Maroon Societies" and "Extractive Reserves" were created from a mixture of legal norms of the State and traditional modes of territoriality. In this context, common property regimes, the affective attachment to specific places and the collective memory of this attachment form the empirical basis for the concept of "traditional peoples," while at the same time is used endogenously by Indians, Maroons, rubber-tappers and other groups as a political category to defend their territorial rights in the face of external threats.